٧

القول فى القدماء الخمسة

اشتهر الرازى بقوله فى قدم الخمسة وأودعه عدة كتبه (١) حتى إن بعض المتأخرين نسب إليه كتابا موسوما بالقول « فى القدماء الخمسة » (٢) . وقد جمعنا فى هذا الفصل القطع المتصلة بهذا المذهب الغريب مشيرين إلى تفصيل احتجاجات الرازى فى الفصول التالية

وقد نسب بعض السلف القول فى قدم البارئ والنفس والهيولى والمكان والزمان الى الصابئة الحرانيين أو الحرنانيين (٣) وظنوا أن الرازى اقتبس مذهبه منهم (٤) . فان قابلت ماأورده فى القطعة الثالثة من قول المرزوقى فى مذهب الرازى بما يرد فى القطعة الرابعة والخامسة من قول فخر الدين الرازى والطوسى والشهرستانى والكاتبى فى مذهب الحرنانيين (٥) حكمت أنه ليس هناك

---

(١) خصوصاً كتابه فى العلم الإلهى ، راجع من فوق ص ١٦٦ ،وأيضاً كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ص ٧٣ (راجع الفصل التالى) و ص ٢٧٧ ، وكتاب أعلام النبوة لأبى حاتم الرازى (راجع من تحت الفصل الحادى عشر) . انظر أيضا S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, p. 39.

(٢) راجع من فوق ص ١٩٠

(٣) راجع القطعة الرابعة والخامسة من هذا الفصل ، وأيضا L. Massignon, *La Passion d'Al-Hallâj* (Paris 1922), p. 630.

(٤) راجع أيضا من فوق ص ١٩٠

(٥) قابل خصوصاً ص ١٩٧ س ٦ وما يليه بما انتخبناه من فخرالدين والطوسى فى القطعة الخامسة وبما قاله الجرجانى فى شرح المواقف (راجع من فوق ص ١٨٩) ، وكذلك ص ١٩٧ س ١٠ وما يليه بما قاله فخر الدين والكاتبى فى القطعة الرابعة (خصوصاً ص٢٠٣س ٣ [٩])

فرق بين المذهبين أصلا حتى إن الألفاظ فى القول المنسوب إلى الرازى وفى القول المنسوب إلى الحرنانيين تتفق اتفاقا تاما

ولسنا نقصد بتلك المقابلة للدلالة على تأثر الرازى بمذهب الحرنانيين بل بالعكس نميل إلى أن الرازى هو الذى اخترع لمذهبه ممثلين قدماء سماهم صابئة أو حرنانيين (حرانيين) على عادة زمانه . فقد كان كثير من علماء آخر القرن الثالث وأول القرن الرابع (١) يسلكون مثل هذا المسلك حتى إن الأستاذ Massignon (٢) اعتبر ما يرويه القدماء عن الصابئة الحرانيين « قصة أدبية » (roman littéraire) (٣)

وكيف ما كان فهاك الأسباب التى تدعونا الى افتراضنا بأن الرازى هو الذى زين فلسفته الخاصة بنسبتها الى قوم من قدماء الحرنانيين :

(١) لا يوجد ذكر القول فى القدماء الخمسة منسوبا الى الحرانيين قبل الرازى (٤) كما أنه لا يوجد إلا عند مؤلفين لهم معرفة بكتب الرازى وآرائه الفلسفية

(٢) رأينا فى الفصل السابق أن الرازى بسط فى كتاب العلم الإلهى آراء الصابئة الحرانيين(٥) كما أنه بسط فيه مذهبه فى القدماء الخمسة (٦)

---

(١) نظن أن من أهمهم أبا سهل البلخى وأبا طيب السرخسى ، انظر أيضا أبا بكر بن وحشية المشهور الذى اخترع تلك الخرافه العجيبه بأن الصابئة من الكلدانيين أو الكسدانيين القدماء أسسوا العلوم والمعارف كلها وأنهم أولى بها من اليونانيين وسائر الأمم . راجع أيضاً الرسالة « فيما جرى بين سقراط والحرانيين » التى نسبها ابن النديم (ص ٢٦٠ س ٦) الى الكندى

(٢) راجع خصوصاً *Oriental Studies presented to E. G. Browne* (Cambridge 1922), p. 333.

(٣) قد دللنا فى غير هذا الموضع (راجع أيضاً من فوق ص ١٨٢) على أنّ القول بموازنة العقل والشريعة وبابطال النبوات المنسوب عند المتأخرين إلى البراهمة ليس غير « قصة أدبية » اخترعها ابن الراوندى الملحد

(٤) راجع أيضاً D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, S. Pétersbourg, 1856.

(٥) راجع من فوق ص ١٨٧

(٦) راجع ص ١٦٦

(٣) يظهر أن الرازى عند قوله فى القدماء الخمسة ادعى أن هذا مذهب الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا قبل أرسطاطاليس . قال البيرونى[١] : « قد حكى محمد بن زكرياء الرازى عن أوائل اليونانيين قدمة خمسة أشياء ... » ، وقال المرزوقى[٢] : « فهذا ما حكى عن الأوائل وابن زكرياء المتطبب يحوم فى هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبن بيانهم ولا بلغ غايتهم فلذلك جعل تابعاً لهم » ، وقال فى موضع آخر[٣] : « وذكر بعضهم[٤] حاكياً عن قوم من الأوائل ... » ، وقال الكاتبى[٥] : « وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول » . أما فخر الدين الرازى[٦] فقد نسب القول بالقدماء الخمسة إلى « قدماء الفلاسفة » ، وقال الجرجانى[٧] « قال الامام الرازى كان هذا المذهب مستوراً فيما بين المذاهب فمال إليه ابن زكرياء الطبيب الرازى وأظهره وعمل فيه كتاباً مسمى بالقول فى القدماء الخمسة» . وهذا كله يوافق قول صاعد الأندلسى[٨] بأن الرازى فى كتابه العلم الإلهى « كان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وعائبا له فى مفارقته معلمه افلاطون وغيره من متقدمى الفلاسفة » وبأنه كان « على مذهب فوثاغورس وأشياعه » وانتصر «للفلسفة الطبيعية القديمة»[٩].

---

(١) راجع من تحت ص ١٩٥

(٢) راجع ص ١٩٩ س ١٦

(٣) راجع ص ١٩٨ س ٥

(٤) أى بعض الملاحدة ، وهو الرازى

(٥) راجع من تحت ص ٢٠٣ س ٥

(٦) فى الفصل السادس من المقالة الأولى من الكتاب الخامس من إلهيات كتاب المطالب العالية (نسخة دار الكتب المصرية ، توحيد ٤٥ م ، ورقة ٢١٩ ظ . راجع من تحت فى الفصل التاسع

(٧) راجع من فوق ص ١٩٠

(٨) راجع من فوق ص ١٨١

(٩) راجع أيضاً عنوان الكتاب « فى الفلسفة القديمة » الذى نسبه البيرونى (رقم ١١٨) إلى الرازى

فان وجدنا ابن تيمية (١) يذهب إلى أن ذيمقراطيس كان يقول بالقدماء الخمسة وأن الرازى أخذ ذلك القول منه (٢) فالأرجح أن يكون الرازى قد صرح بمثل هذا فى كتاب العلم الإلهى مستشهداً بفلسفة ذيمقراطيس لمذهبه هو (٣) ، كما نراه يستشهد فى مناظراته مع أبى حاتم الرازى(٤) بفلسفة افلاطون(٥)

هذا ونحن نرجح أن الردود على الرازى التى تقرأها فيما يلى إنما تقصد فى أول الأمر إلى كلامه فى كتاب العلم الإلهى

---

(١) راجع من تحت ص ١٩٦

(٢) راجع أيضاً قول الشهرستانى (فى القطعة الخامسة) بأنّ غاذيمون (Agathodémon) هو الذى أسس المذهب بقدم الخمسة

(٣) أضف إلى هذا تقارب قول الرازى فى الجزء الذى لا يتجزأ (راجع الفصل التالى) من قول ذيمقراطيس فيه

(٤) راجع من تحت الفصل الحادى عشر

(٥) راجع أيضاً S. Pines, *Beiträge* ص ٦٩ و ص ٨١ وما يليها

١

كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة لأبى ريحان محمد بن أحمد البيرونى (المتوفى سنة ٤٤٠ ﻫ) ص ١٦٣ س ٩ (*)

لُبٌّ فى ذكر المدّة والزمان بالإطلاق وخلق العالم وفنائه

قد حكى محمد بن زكرياء الرازى عن أوائل اليونانيّين قدمة خمسة أشياء منها البارئ سبحانه ثم النفس الكلّيّة ثم الهيولى الأولة ثم المكان ثم الزمان المطلقان. وبنى هو على ذلك مذهبه الذى تأصّل عنه وفرق بين الزمان وبين المدّة بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر بسبب ما يلحق العدديّةَ من التناهى، كما جعل الفلاسفة الزمان مدّةً لِما له أوّل وآخر والدهرَ مدّةً لِما لا أوّل له ولا آخر. وذكر أنّ الخمسة فى هذا الوجود الموجود اضطراريّة: فالمحسوس فيه هو الهيولى المتصوّرة بالتركيب، وهى متمكّن فلابدّ من مكان. واختلاف الأحوال عليه من لوازم الزمان فإنّ بعضها متقدّم وبعضها متأخّر وبالزمان يُعرف القِدَم والحَدَث والأقدم والأحدث ومعاً فلا بد منه. وفى الموجود أحياء فلا بدّ من النفس، وفيهم عقلاء والصنعة على غاية الإتقان فلا بدّ من البارئ الحكيم العالم المُتقِن المُصلِح بغاية ما أمكن الفائض قوة العقل للتخليص

---

(٤) ما يلحق العدد به من، كذا الطبعة — (٧) المتصورة، ولعل الصواب المصوّر، راجع ص ٢٢٦ س ٨

(*) راجع أيضا E. Sachau, *Albêrûnî's India* (London 1910), I 319

٢

كتاب منهاج السنة النبوية لتقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (طبعة مصر ١٣٢١) ج ١ ص ٩٧ : (١)

ولهذا لما ذكر ابن سينا فى إشاراته أقوال القائلين بالقدم والحدوث لم يذكر إلا قول من أثبت قدماء مع الله تعالى غير معلولة كالقول الذى يحكى عن ذيمقراطيس بالقدماء الخمسة واختاره ابن زكرياء المتطبب وقول المجوس القائلين بأصلين

٣

كتاب الأزمنة والأمكنة لأبى على أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقى الاصفهانى (٢) (طبعة حيدر آباد ١٣٣٢) ج ١ ص ١٤٣ - ١٥٢

واعلم أن الذين زعموا أن الزمان شىء غير الليل والنهار وغير دوران الفلك وليس بجسم ولا عرض ثم قالوا لا يجوز أن يخلق الله شيئاً إلا فى وقت ولا يفنى الوقت فتقع أفعال لا فى أوقات — لأنه لو فنى الوقت لم يصح تقدم بعضها على بعض ولا تأخر بعضها عن بعض ولم يتبين ذلك فيها وهذا محال — ، قولهم داخل فى | أقوال الذين يقولون إن الزمان والمكان المطلقين — ويعرب عنهما عند ١٤٤
التحقيق بالدهر والخلاء — جوهران قائمان بأنفسهما . والكلام عليهم يجىء بعد تنويع فرقهم وبيان طرقهم

(١) راجع أيضاً S. Pines فى مجلة *Revue des Etudes Juives* سنة ١٩٣٨ص ٥

(٢) المتوفى سنة ٤٢١ ﻫ ، راجع معجم الأدباء لياقوت ج ٢ ص ١٠٣ ، وبغية الوعاة للسيوطى ص ١٥٩

فنقول وبالله الحول والقوة : من زعم أن الأزلى أ كثر من واحد أربع فرق : الأولى الذين يقولون هما اثنان الفاعل والمادة فقط ويعنى بالمادة الهيولى ، الثانية الذين يدعون أن الأزلى ثلاثة الفاعل والمادة والخلاء ، الثالثة الذين يدعون أنه الفاعل والمادة والخلاء والمدة ، الرابعة الفرقة التى زعيمهم محمد بن زكرياء المتطبب لأنه زاد عليهم النفس الناطقة فبلغ عدد الأزلى خمسة بهذيانه

وشرح مذهبهم أنه لم يزل خمسة أشياء اثنان منها حيّان فاعلان وهما البارئ والنفس ، وواحد منفعل غير حىّ وهو الهيولى الذى منه كُوِّنت جميع الأجسام الموجودة ، واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الخلاء والمدة ، إلى خرافات لا تطيق اليد بيانها بالخط ولا اللسان تحصيلها باللفظ ولا القلب تمثيلها بالوهم . فمّا زعمه أنّ البارئ تامّ الحكمة لا يلحقه سهو ولا غفلة وتفيض منه الحياة كفيض النور عن قرصة الشمس وهو العقل التام المحض ، والنفس تفيض منها الحياة كفيض النور وهى مترجّحة بين الجهل والعقل كالرجل < الذى > يسهو تارة ويصحو أخرى . وذلك لأنها إذا نظرت نحو البارئ الذى هو عقل محض عقلت وأفِقَت ، وإذا نظرت نحو الهيولى التى هى جهل محض غفلت وسهت

وأقول متعجّباً : لولا الكَرَى لم يحلُم ، وهذا كما قال غيرى < . . . . > . أليس من العجائب هذيانه فى القدماء الخمسة وما يعتقده من وجود العالم لحدوث العلة |
١٤٥ وما يدّعيه من وجود الجوهرين الأزليّين أعنى الخلاء والمدة لا فعل لهما ولا انفعال ؟ فلولا خذلان الله إيّاه وإلاّ فما ذا يعمل بجوهر لا فاعل ولا منفعل ؟ ولِمَ يضع

---

(٦) لعل الصواب : وشرح مذهبه (راجع س ١٠) — (٨-٩) الخلاء والمادة ط — (١٢) منه الحياة ط ، راجع ص ٢٠٤ س ٥ من المتن — (١٤) غفلت وافقت ط — (١٦) يظهر أنه سقط بعد « غيري » عدة كلمات — (١٧) لحدوث العلية ط

الأرواح المقدَّسة قُبالة الأرواح الفاسدة ، ولِمَ تحدث العلّة من غير نقص ولا آفة ، ولِمَ يذكر شيئاً ليس فيه جدوى ولا ثمرة ؟ وهذا الفصل إذا أُعطى مستحقّه من التأمُّل ظهر منه ما يسقط به سخيف كلامهم وإن لم يكن مورد الحجاج عليهم ....

وذكر بعضهم (اى بعض الملاحدة) حاكياً عن قوم من الأوائل أنّ ١٤٨
الدهر والخلاء قائمان فى فِطَر العقول بلا استدلال . وذلك أنه ليس من عاقل إلاّ وهو يجد ويتصوّر فى عقله وجودَ شىءٍ للأجسام بمنزلة الوعاء والقراب ووجودَ شىء يعلّم التقدُّم والتأخُّر وأنّ وقتنا ليس هو وقتنا الذى مضى ولا الذى يكون من بعد بل هو شىء بينهما وأنّ هذا الشىء هو ذو بُعد وامتداد . وقال : قد توهّم قوم أنّ الخلاء هو المكان وأنّ الدهر هو الزمان ، وليس الأمر كذلك بإطلاق ، بل الخلاء هو البُعد الذى خلا منه الجسم ويمكن أن يكون فيه الجسم ، وأمّا المكان فالسطح المشترك بين الحاوى والمحوىّ . وأمّا الزمان فهو ما قدّرته الحركة من الزمان الذى هو المدّة غير المقدَّرة . فصرفوا معنى الزمان والمكان المضافين إلى المطلقين وظنّوا أنهما هما والبون بينهما بعيد جدًّا . لأنّ المكان المضاف هو مكان هذا المتمكّن وإن لم يكن متمكّن لم يكن مكان ، والزمان المقدَّر بالحركة يبطل أيضاً ببطلان المتحرّك ويوجد بوجوده
إذ هو مقدَّر بحركته . فأمّا المكان بالإطلاق فهو المكان الذى | يكون ١٤٩
فيه الجسم وإن لم يكن <فيه> ، والزمان المطلق هو المدة قُدِّرت أو لم تُقدَّر . وليس الحركة فاعلة المدّة بل مقدِّرتها ، ولا المتمكّن فاعل المكان بل الحالّ فيه . قال : فقد بان أنهما ليسا عرضين بل جوهرين لأنّ الخلاء ليس قائماً بالجسم لأنه لو كان قائماً به لبطل ببطلانه كما يبطل التربيع ببطلان المربَّع

---

(١٧) اذ هو مقدر حركته ط — (١٩) مقدرته ط

فإن قال قائل إنّ المكان يبطل ببطلان المتمكّن ، قيل له أمّا المضاف فإنه كذلك لأنه إنما كان مكان هذا المتمكّن ، فأمّا المطلق فلا . ألا ترى أنّا لو توهّمنا الفلك معدوماً لم يمكنّا أن نتوهّم المكان الذى هو فيه معدوماً بعدمه ، وكذلك لو أنّ مقدِّراً قدّر مدّة سَبتٍ كان ولم يقدِّر مدة يوم أحد لم يكن فى ترك التقدير بطلان مدّة ذلك اليوم الذى لم يقدّر بل التقدير نفسه ، فكذلك ليس فى بطلان الفلك أو فى سكونه ما يُبطل الزمان الحقيقىّ الذى هو المدة والدهر . فقد ينبغى أنهما جوهران لا عرضان إذ كانا ليسا بمحتاجين إلى مكان ولا إلى حامل ، فليسا إذن بجسم ولا عرض فبقى أن يكونا جوهرين

وزاد على هذا الوجه الذى حكيناه بعضهم فقال : طبيعة الزمان من تأكّد الوجود فى ذاتها وقوة الثبات فى جوهرها بحيث لا يجوز عدمها رأساً ولم تكن قطّ معدومة أصلا فلا بدء لها ولا انتهاء بل هى قارّة أزليّة . ألا ترى أنّ المتوهّم لعدم الزمان لم يحصل له وهمه إلاّ إذا أثبت مدّةً لا زمان فيها ؟ والمدّة هى الزمان نفسه ، فكيف يتوهّم عدمَ ما تأكّد لزوم جوهره وينفى العقل الصحيح تصوُّرَ عدمِهِ وتلاشيه ؟ أو كيف يسوغ إلحاق عدمه بالممكنات ووجوبه من الواجبات الأزليّات ؟

فهذا ما حُكى عن الأوائل ، وابن زكرياء المتطبّب يحوم فى هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبيِّن بيانهم ولا بلغ غايتهم ، فلذلك جُعل تابعاً لهم

وإذ قد أتينا على ما لهم بأتمّ استقصاء فانا | نشتغل بالكلام عليهم وان كان فيما ١٥٠
قدمناه قد صورنا خطأهم تصويراً يغنى عن مقايستهم ومحاجتهم

---

(٤) يوم احد (راجع من فوق ص ١٢٨ س ٢٠) : يوم آخر ط — (٩) من تأكيد ط (راجع س ١٣) — (١٢) لم يخلص له ط — إذا ثبت ط — لا زمان منها ط — (١٣) فكيف يوهم ط — ويفنى العقل ط — (١٩) بأتم استقصاد ط

ذكر بعض المنطقيين أن الزمان فى الحقيقة معدوم الذات واحتج بأن الوجود للشىء إما أن يكون بعامة أجزائه كالخط والسطح أو بجزء من أجزائه كالعدد والقول . وليس يخفى علينا أن الزمان ليس يوجد بعامة أجزائه إذ الماضى منه قد تلاشى واضمحل والغابر منه لم يتم حصوله بعد . وليس يصح أيضا أن يكون وجوده بجزء من أجزائه إذ الآن فى الحقيقة هو حد الزمانين وليس بجزء من الزمان . . . . وإذا كان الأمر على ذلك فالزمان إذن ليس يصح وجوده لا بعامة أجزائه ولا ببعض أجزائه ، وان شيئا يكون طباعه بحيث لا يوجد بأجزائه كلها ولا ببعض منها فمن المحال أن يلحق بجملة الموجودات . وإذا كان ذات الزمان غير موجود أصلا فليس بجائز أن نعده فى الكميات ، فإنّ ما لا وجود له لا أنية له والذى لا أنية له لا يوصف بوقوعه تحت شىء من المقولات

وقولهم فى <أن> الزمان هو المدة التى يفهم قبل وبعد أجلها فان كان المراد أن
١٥١ قول القائل قبل وبعد يفيدان تقدم المذكور وتأخره من غير أن يثبت | بهما جوهران ليسا بجسم ولا يفنيان ولا يجوز أن يخلق الله شيئا من دونهما فهو صحيح ويكون سبيلهما سبيل لفظ مع إفادتهما معنى الصحبة .... وإن أريد بقبل وبعد غير ذلك فقد تقدم القول فى بطلانه

وبطلان ما قالوه فى الخلاء والمكان على أنا نقول معيدين عليهم إن أردتم أن المكان يكون المتمكن وإن لم يوجد الجسم لم يوجد المكان لأنه قائم بالجسم وليس بشىء ذى وجود فى نفسه فهو صحيح . وإن أردتم للمكان جوهراً يبقى إذا ارتفع المتمكن وأن الذى بطل بارتفاعه هو النسبة إليه والإضافة ويبقى المكان المطلق مكانا كما كان وهو الخلاء الفارغ وليس فيه جسم فهذا إحالة على شىء لا الإدراك يثبته ولا الوهم يتصوره

فان قالوا المكان حينئذ يكون مكان ما يمكن أن يكون فيه كالزق الخالى

---

(١١) التى تفهم ط — (١٢) ان ثبت ط — (١٨) لعل الصواب : وإن اردتم < ان > المكان جوهر

من الشراب فانه مكان الشراب الذى يمكن أن يكون فيه ، قلنا نتصور فى وهمنا من الخلاء مثل ما نتصوره إذا توهمنا الزق والشراب ، وذلك مما لا يقدرون عليه لأن كلامهم فارغ لا يفضى إلى معنى محصل . وأيضا فان الأجسام لا تخلو من أن تكون ثقيلة فترسب أو خفيفة فتطفو ، والخلاء عندهم ليس بثقيل ولا خفيف فيلزمهم أن تكون النقطة هى الخلاء لأنها ليست بثقيلة ولا خفيفة ، ويلزمهم على قولهم بأن المتحرك لا يتحرك إلا فى الخلاء أن يتحرك أبداً ولا يستقر إذ لم يوجد شىء يضاده ، ويسكن دائما فلا يتحرك إذ لا سبب هناك يوجب تحركه ، أو إذا تحرك فى الخلاء أن يتحرك إلى جميع الجهات ولا يختص بجهة دون جهة لأن الخلاء كذلك . فان قالوا إن الذى نسميه خلاء هو الهواء سقط قولهم لأن الهواء يقبل اللون ويؤدى الصوت والخلاء ليس كذلك وهذا بين |

١٥٢ وأعجب من هذا أن البارئ مخترع لجميع ما خلقه وأنه لا يعجزه مطلوب ولا يضاده معلوم ، ثم أقاموا معه فى الأزل الهيولى وهو المادة ورتبوا معه الصورة ليكون جميع ذلك كالنجار والخشب والنجارة . والله تعالى يقول ﴿قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين﴾ إلى قوله ﴿وذلك تقدير العزيز العليم﴾ . ولم يقل ذلك إلا وأهل العلم إذا فكروا فيه أدركوا منه الآية البينة والحجة الواضحة . . .

---

(١) قلنا صور فى وهمنا ط — (٦) إذا لم ط — (٩) اسقط قولهم بأن ط — (١٢) ولا ينكاده معلوم ط — (١٣) سورة ٤١ : ٩ و ١٢

٤

كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء المتكلمين لفخر الدين محمد بن عمر الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦) ، المطبعة الحسينية المصرية ١٣٢٣ ، ص ٨٥ - ٨٦ ، وقد صححنا هذا النص مستعينين بالنسخة المخطوطة المحفوظة بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٦٨ عقائد ، ص ١٣٥ - ١٣٨ (١)

وطبعنا فى أسفل الصفحات الفصل المقابل من كتاب المفصل فى شرح المحصل لنجم الدين على بن عمر القزوينى الكاتبي (المتوفى سنة ٦٨٥ أو ٦٩٣) معتمدين على النسخة المخطوطة المحفوظة بالمكتبة الأهلية فى باريس تحت رقم ١٢٥٤ عربى ، ورقة ١١٠ ظ - ١١٣ و (٢) ، وقد ترجم S. Pines هذه القطعة الأخيرة إلى اللغه الالمانيه فى كتابه *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* ص ٦٠-٦٦

---

(١) هذه النسخه قديمة جداً حررت بعد عشر سنين من وفاة المؤلف ، وفى آخرها ما نصه : « تم الكتاب بعون الله سبحانه وتعالى يوم الجمعة الثانى عشر من شهر محرم سنة ست عشر وستمائة كتبه العبد الضعيف الراجع إلى عفو الله تعالى أبو المناقب يحيي بن محمد بن على النقاش الهمذانى وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين » . وقد عثرنا لكتاب المحصل على نسخة أخرى حررت فى نفس تلك السنة (ذى الحجة سنة ٦١٦) وهى محفوظة بمكتبة آيا صوفيا باستانبول تحت رقم ٢٣٥١ وكاتبها أبو الحسين مرتضى بن المطهر الهمذانى (راجع M. Plessner فى مجلة *Islamica* ج ٤ ، ١٩٣١ ، ص ٥٣٣) . [تنبه القارى إلى وجود مخطوطة أخرى قديمة من تأليفات فخر الدين فى المتحف البريطانى تحت رقم ٩٠٠٤ شرقيات (*Or.*) وهى تحتوى على كتاب المباحث المشرقية له (الذى طبع فى حيدر آباد ١٣٤٣ ﻫ) وقد حررت هذه النسخة فى سنة ٦٠٩ ﻫ]

أشرنا فى تعاليقنا برمز ط إلى الطبعة المصرية لكتاب المحصل وبرمز ت الى نسخة الخزانة التيمورية

(٢) لم نتمكن من الاعتماد على غير نسخة باريس التى كثر فيها الغلط والسقط . أما سائر نسخ كتاب المفصل فراجع Brockelmann, *Supplement* I 923

الفرقة الثانية الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم وهم فريقان أحدهما الحرنانية ١٣٥
وهم الذين أثبتوا القـدماء الخمسة البارئ والنفس والهيولى والدهر والخلاء . فقالوا البارئ تعالى تامّ العلم والحـكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ، ويفيض عنه

(١) فريقان الفرقة الأولى الجرمانية ط — الحرنانية ت — (٢) البارى تعالى ط — (٣) باب العلم ط

(الفرقة الثانية الذين قالوا) ان (الأصل) الذى حصل منه (العالم ليس ١١٠ظ
بجسم وهم) أيضا (فريقان ، الفرقة الأولى) الذين قالوا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة ، وفسروا الصورة بالحجمية والتحيز ، والهيولى محل هذه الصورة على ما عرفناك ، ثم أثبتوا حدوث تلك الحجمية وقدم الهيولى . وهو قول (الحرنانيين) واختيار محمد بن زكرياء الرازى . وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول

وتفصيل مذهب الحرنانيين هـو أنهم قالوا (القدماء خمسة البارئ تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء) لا غير . ثم (قالوا البارئ تعالى تام العلم والحـكمة) . أما كونه تام العلم فلأنه قديم وعالم بجميع الأشياء (لا يعرض له سهو ولا غفلة) . وأما أنه تام الحـكمة فلأن المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق وأحسن و يفيض على المواد من الصور ما هو أليق بها و يستعدها له لأغراض ومصالح لا على سبيل العبث والجزاف ولا على سبيل السهو والغفلة بل جميع أفعاله معلل بالمصالح والحـكمة على ما قال تعالى . . . . والمراد من لفظته التمام فى قولنا انه تام العلم والحـكمة أنه بلغ النهاية التى لا يمكن أن يكون فوقها مرتبة أخرى

(٣) والمتحيز خ — (١١) ويستعدها له ، فى الاصل : وىسعدها له ، ولعل الصواب : ويعتدها له ، أو :ويعدّها له — (١٣) بياض نحو سطر فى الأصل ، ويظهر أن الناسخ أراد أن يكتب الآيات القرآنية بالحبر الأحمر وعدل عنه من بعد ، راجع أيضاً ص ٢٠٧ س ٣ - ٤

العقل كفيض النور عن القرص ؛ وهو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامة . وأما النفس فإنه يفيض عنها الحيوة فيضَ النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم

ثم إنه تعالى (يفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص) . والمراد أنه سبحانه وتعالى علة موجبة لوجود جوهر مجرد عن المواد ، اى ليس بمتحيز ولا حالّ فى المتحيز ولا يكون وجوده منه على سبيل الاختيار بل على سبيل الإيجاب بالذات . كما أن فيضان النور عن قرص الشمس والضوء عن السراج والإحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار بل بالإيجاب ، فكذلك فيضان هذا الجوهر من الله تعالى ليس على سبيل القصد والاختيار بل على سبيل الإيجاب . وهو الذى صدر أولا عن البارئ قصداً وما عداه < صدر > عنه تعالى بواسطة بناء على أن الواحد حقاً لا يصدر < عنه > إلا الواحد . وهذا مذهب الفلاسفة أيضا ، ومع ذلك يعتقدون كونه تعالى عالما بحقائق الأشياء وماهياتها على سبيل التمام والكمال

(وأما النفس) فهى جوهر مجرد وإنها قديمة وعلة لحيوة الأبدان ، وعليتها لها إنما هى على سبيل الإيجاب (كفيض النور عن قرص) الشمس . (لكنها جاهلة
١١١و لا تعلم الأشياء) وماهياتها ولا العلوم التصديقية (إلا بعد أن | تمارسها) ، فان الانسان لا يعلم صناعة الرمى مثلا إلا بعد الممارسة وكذلك غيرها من الصنائع . و بجهلها لا تعلم كونها قديمة ولا تتذكر أحوالها فى القدم . وعلى هذا زال احتجاج من أبطل كونها قديمة حيث قال لو كانت قديمة لتذكرت أحوالها فى القدم ولعلمت كونها قديمة ، والتالى باطل فالمقدم مثله . لأنا نقول الملازمة ممنوعة و إنما تصدق [إن] لو كان لها شىء من العلوم قبل الممارسة وهو ممنوع ، بل هى قبل التعلق بالأبدان جاهلة خالية عن العلوم ، وإنما تحصل لها العلوم بعد الممارسة وذلك إنما يكون بعد التعلق بالأبدان . ويجب أن تعلم أنهم لا ينفون عنها جميع العلوم قبل التعلق بالأبدان لأنهم

---

(٧) قصد وما خ — (١٣) لعل الصواب : ولجهلها — (١٤) لا يعلم خ

الأشياء ما لم تمارسها. وكان البارئ تعالى عالماً بأنّ النفس تميل إلى التعلّق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسميّة وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها. ولمّا كان من شأن البارئ تعالى الحكمة التامّة عمد إلى الهيولى بعد تعلّق النفس بها فركّبها ضروباً من التراكيب مثل السموات والعناصر وركّب أجسام الحيوانات على

(٧) اللذة الحسية ط — فلما ط — (٨) من شؤون البارى ط

يزعمون أن سبب حدوث العالم حين حدث التفات النفس إلى الهيولى وهذا يقتضى كونها عالمة فى الحكمة

ثم قالوا ولما (كان) الله (تعالى) تام العلم علم بعلمه التام الذى لا يعزب عنه شىء بأن (النفس ستميل إلى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمانية وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها) ووطنها الأصلى ومركزها الحقيقى. (ولما كان من شأن) البارئ تعالى) نهاية (الحكمة) وسوس الموجودات على الوجه الأحسن والأليق بقدر الإمكان المشتمل على المنافع والمصالح (عمد إلى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب) اى أفاض عليها ضروبا من الصور فحصل منها أنواع المركبات (مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل)

وقوله (والذى بقى فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته) جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال لو كان الرب تعالى تام العلم والحكمة لما صدر عنه إلا الخير المحض، لكنا نرى صدرت عنه الشرور والآفات والفساد لأن أبدان الحيوانات صادرة عنه وإنها مشتمله على نوع من الفساد. وأجاب عنه بأن قال تلك الشرور والآفات والمفاسد لا يمكن إزالتها عن الموجودات، فإنّ النار لا تكون ناراً إلاّ وأن تحرق ما يلقاها من الأجسام القابلة للاحراق وإن كان فى ذلك

(٤) شىء هون النفس خ — (٧) واليق خ

الوجه الأكمل ، والذى بقى فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته . ثم إنه سبحانه وتعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً وصار ذلك سبباً لتذكر عالمها وسبباً لعلمها بأنها ما دامت فى العالم الهيولانىّ لا تنفكّ عن الآلام . وإذا عرفت ١٣٦
النفس ذلك وعرفت أنّ لها فى عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت إلى

(١٠) بذلك لأنه ت — (١٠ - ١١) ثم انه تعالى ط — (١١) لتذكرها عالمها ط — (١٢) فى عالم الهيولى ط

الإحراق نوع < من > الفساد . ولو لم يكن كذلك لما كانت النار ناراً

(ثم إن الله تعالى) لما علم جهل النفس وتعلقها بالهيولى وعشقها إياها وكراهية مفارقتها عنها ونسيانها عالمها وذهولها عن نفسها وكان فى ذلك مفسدة عظيمة لا تليق بحكمة أحكم الحاكمين تدارك هذا الفساد بأن (أفاض عليها عقلا وإدراكا وصار ذلك) العقل والإدراك (سببا لتذكر عالمها) أعنى عالم الروحانيات (ولعلمها
١١١ظ بأنها) غريبة فى هذا< العالم> | وأنها (مادامت فى العالم الهيولانى لا تنفك عن الآلام) وأن جميع ما تعتقد فى هذا العالم أنه لذة فهو فى الحقيقة ليس بلذة بل دفع الآلام ، فإن اللذات العاجلة ليس شىء منها سعادة محضة إذ كل واحد منها لا يخلو عن نقائص جمة . وإن أقوى اللذات الجسمانية الوقاع وذلك إنما كان لأن الفضلة التى هى المنىّ اجتمعت فى أوعيتها فاشتاقت الطبيعة إلى نقصها وإزالة ثقلها عنها والخلاص عن ضررها ، ثم إن الانسان يعقبه بعد الفراغ منه فتور ونفرة متمكنة فى النفس . وكذلك أقوى ما يعد لذة بعد لذة الوقاع هو المطعم الشهىّ والمشرب الهنىء ، ثم إنه يعقبه آلام كثيرة وتتولد منه أخلاط موجبة لأمراض مختلفة ويحتاج إلى نقص الفضلات ودخول الخلاء والأماكن المنتنة القذرة . وعلى هذا القياس كل ما يعد لذة فانه لا يخلو عن نقائص وآلام كثيرة

(وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت) بما أعطاها الله تعالى من العقل والإدراك

ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد فى نهاية البهجة والسعادة . وقالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث . فإنّ أصحاب القدم قالوا لو كان العالم محدثاً فلِمَ أحدثه الله تعالى فى هذا الوقت المعيّن وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان خالق العالم

(١٤) وعرجت عليه بعد ط — هناك إلى أبد الآباد ط — (١٥) قالوا ط — (١٦) فلم احدث ت — (١٧) ذلك لا بعده ط

(أن لها فى عالمها) — أعنى عالم الروحانيات — (اللذات الخالية عن الآلام) وأن ما تعتقد فى هذا العالم أنه لذة فهو فى الحقيقه ليس بلذة بل ذلك على سبيل الظن والحسبان وسمعت قول المنادى . . . . وتلا عليها . . . . (اشتاقت إلى ذلك العالم) كما يشتاق الغريب إلى وطنه ومسقط رأسه ومقر عزه ومسكن أقرانه وأحبائه وعرفت أن الوصول إلى ذلك لا يتأتى إلا بعد قطع العلاقات الدنيائية والدعاوى الهيولانية . فاذا فارقت هذه الأبدان (عرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد فى نهاية البهجة والسعادة)

ثم (قالوا) ومذهبنا هذا أجلّ المذاهب والتدين به أنخر المناقب ، وبه (تزول) الشكوك و (الشبهات بين القائلين بقدم العالم وحدوثه . فإن أصحاب القدم قالوا لو كان العالم حادثا فلم أحدثه الله تعالى فى هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان صانع العالم حكيماً فلم ملأ الدنيا من) الشرور و (الآفات ؟

(٣-٤) بياض نصف سطر بعد « المنادى » وكذلك بعد « وتلا عليها » ، ولعل المؤلف قصد إلى الآية « ارجعى إلى ربك » (سورة ٨٩ : ٢٨) وإلى الآية « إليه يصعد الكلم الطيب » (سورة ٣٥ : ١٠) أو الآية « تعرج الملائكة والروح إليه » (سورة ٧٠ : ٤) . راجع رسالة « آواز پر جبريل » لشهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى المقتول (نشرها H. Corbin و P. Kraus فى مجلة *Journal Asiatique* سنة ١٩٣٥ ، ٢ ص ٥٩)

حكيماً فلِمَ ملأ الدنيا من الآفات ؟ وأصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديماً لكان غنيًّا عن الفاعل وهذا باطل قطعاً لِما نرى أنّ آثار الحكمة ظاهرة فى العالم . وتحيّر الفريقان فى ذلك . وأمّا على هذا الطريق فالإشكالات زائلة لأنّا لمّا اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم . فإذا قيل ولِمَ أحدث العالم فى هذا الوقت ؟ قلنا لأنّ النفس إنّما تعلّقت بالهيولى فى ذلك الوقت وعلم البارئ تعالى أنّ ذلك التعلّق سبب الفساد ، إلاّ أنه بعد وقوع المحذور

(٢٢) لمّا تعلقت ط

وأصحاب الحدوث قالوا إن كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل) ، والتالى (باطل) فالمقدم مثله . بيان الشرطية أن الفاعل حينئذ إما أن يفعله حال وجوده أو حال عدمه ، والأول محال لكونه تحصيلا للحاصل وإيجاداً للموجود ، والثانى أيضا محال لكونه منافيا لقدرته . وأما انتفاء التالى فلأنا (نرى آثار الحكمة) من الإتقان والإحكام وغير ذلك (ظاهرة فى) هذا (العالم) ، ويمتنع صدور هذه الأفعال العجيبة التى نشاهدها من غير فاعل | حكيم عالم قادر مدبر والعلم
١١٢و به ضرورى . ولما تعارضت الشبهة من الجانبين (تحير الفريقان فى ذلك) ولم يأت أحدهما صاحبه بجواب شاف

(وأما على الطريق) الذى اخترناه (فالإشكالات زائلة) لا يرد عليهما شىء منها ، (لأنا لما اعترفنا) بوجود (الصانع الحكيم) العالم القادر (لا جرم قلنا بأن العالم حادث . فاذا) قال لنا أصحاب القدم (ولم حدث العالم فى هذا الوقت) المعين دون ما قبله وما بعده ؟ (قلنا إن النفس لما تعلقت بالهيولى فى ذلك الوقت) فلهذا حدث العالم فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده . ولما (علم) (أن ذلك التعلق) — أعنى تعلق النفس بالهيولى — (للفساد صرفه بعد وقوع المحذور إلى الوجه الأكمل)

(١٤) للفساد صرفه خ

صرفه إلى الوجه الذى هو أنفع بحسب الإمكان . وأمّا الشرور الباقية فإنما بقيت لأنه لا يمكن تجريد هذا التركيب | منها ١٣٧

بقى هاهنا سؤالان أحدهما أن يقال لِمَ تعلّقت النفس بالهيولى بعد أن كانت غير متعلّقة بها ؟ فإن حدث ذلك التعلُّق لا عن سبب فجوِّز حدوث العالم بكلّيته

---

(٢٤) إلى الوجه الأكمل بحسب ط — (٢٥) تحديد هذا التركيب عنها ط

الأحسن (بحسب الإمكان) ، وهو الوجه الذى <هو> عليه الآن ثم الآن إذ لا يقبل من الكمال إلا هذا الوجه . ولو أمكن وجه آخر من الكمال خير مما هو عليه الآن لكان الله تعالى تاركا للأكمل والأحسن ومختاراً للأدنى مع الاستغناء والقدرة ، وذلك لا يليق بالحكمة والرحمة

(وأما) قولهم لو كان صانع العالم متمكنا فلم ملأ الدنيا من الآفات و (الشرور) ؟ قلنا (لأنه لا يمكن تجريدها منها) كما أنه لا يمكن خلق النار على وجه ينتفع بها إلا وأن تكون بحالة لو لاقت ثوب فقير لأحرقته ، وكذلك لا يمكن خلق الحديد على وجه ينتفع به إلا وأن يكون بحالة لو ماسّ أصبع برىء عن الجناية لقطعه . وإذا كان لا يمكن تعريها عن الشرور والآفات وكان لا بد من هذا التعلق صرفه الحكيم الصانع إلى أبلغ الوجوه من الكمال الممكن . فإيجاده على هذا الوجه لا يقدح فى الحكمة التامة والعلم التام فزالت الشبهة المذكورة

(بقى) أن يقال : يرد على مذهبكم (سؤالان أحدهما أن يقال تعلق النفس بالهيولى بعد أن كانت غير متعلقة بها إن كان لا عن سبب) لزم جواز وقوع الممكن من غير مرجح وإنه باطل بالضرورة ، لأنه لو جاز وقوع ذلك التعلق من غير سبب (فليجز حدوث العالم بكليته) بعد أن لم يكن (لا عن سبب) ،

---

(٣) ومختار الادنى خ — (٦) تجريدها منها : مطموس فى الأصل — (٧) لأحرقه خ — (١١) فزال خ — (١٣) ان كانت لا عن سبب خ — (١٤) ولانه لو خ

لا عن سبب . والثانى أن يقال فهلاّ منع البارئ تعالى النفسَ من التعلّق بالهيولى ؟ أجابوا عن الأوّل بأنّ هذا السؤال غير مقبول من المتكلّمين لأنهم يقولون القادر المختار قد يرجّح أحد مقدوراته على الباقى من غير مرجِّح ،

(٣٠) احد مقدوريه على الآخر ط

وحينئذ يلزمكم نفى الصانع وأنتم لا تقولون به . وإن كان ذلك التعلق عن سبب عاد الكلام فى ذلك السبب ، فإما أن يتسلسل أو ينتهى إلى الترجيح من غير مرجح وكلاهما محالان

(الثانى) لو علم الله تعالى حين ميلان النفس إلى التعلق بالهيولى أن تعلقها بها سبب للفساد والشرور للزم المحال . لأنه إن لم يكن قادراً على منع النفس من ذلك التعلق لزم كونه مغلوباً للنفس ، ولو كان كذلك فانه لم يصلح للالهية تعالى عنه علواً كبيراً . وإن كان قادراً على منعها من ذلك ومع ذلك لم يمنعها كان ذلك على

١١٢ظ خلاف الحكمة والرأفة ، | فلا يكون تام العلم والحكمة لأنه يجرى فى ملكه ما لا يشتمل على المصالح

(أجاب) الحرنانيون (عن) السؤال (الأول) بأن قالوا : نختار القسم الأول قولكم « يلزم وقوع الممكن من غير مرجح » . قلنا نعم ، ولم قلتم بأن ذلك محال فى حق المختار ؟ فان النفس عندنا مختارة فاختارت التعلق بالهيولى فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لمرجح ، لأن (المختار) يجوز أن (يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح) كما أنكم تقولون العالم إنما حدث فى الوقت المعين لأن الله تعالى اختار حدوثه فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لمرجح لكونه مختاراً والمختار يجوز فى حقه ذلك . هذا إذا كان السائل (متكلماً) ، وأما إذا كان

(٥) ولزم المحال خ — (٦) فان لم يصلح خ —. (٧) لا يمنعها خ — (١٠) محار خ — (١١) الاول قوله خ (راجع ص ٢١١ س ١) — (١٢) فان : مطموس فى خ

فهلاّ جوّزوا ذلك فى النفس؟ وغير مقبول أيضاً من الفلاسفة لأنهم جوّزوا فى السابق أن يكون علة مُعِدّة للاحق، فهلاّ جوّزوا أن يقال النفس قديمة ولها تصوّرات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت إلى ذلك التصوّر الموجب لذلك التعلّق؟ وأجابوا عن السؤال الثانى بأنّ البارئ علم بأنّ الأصلح للنفس أن تصير عالمةً بمضارّ هذا التعلُّق حتى إنها بنفسها تمتنع عن تلك

(٣٢) معدة : سقط ط — (٣٣) تصويرات ط — (٣٤) البارى تعالى ط — (٣٥) ان تتصور عالمها بضمان هذا التعلق ط — تمتنع من ط

(فلسفياً) فنختار القسم الثانى قولكم « يلزم حينئذ إما التسلسل أو الترجيح ». قلنا نعم، ولم قلتم بأن مثل هذا التسلسل محال؟ فانه واقع عندكم لأن كل (سابق علة معدة للاحق) عند الفلاسفة بغير نهاية . وإذا جاز ذلك (فلم لا يجوز أن يقال النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية كل سابق منها معد للاحق حتى انتهت إلى تصور) أعد النفس لتعلقها بالهيولى؟ لم قلتم بأنه ليس كذلك؟ لا بد له من دليل

(وأجابوا عن السؤال الثانى) بأن قالوا : القسم الثانى قولكم « لو كان كذلك كان ذلك على خلاف الحكمة والرحمة والرأفة » . قلنا لا نسلم، وإنما لزم أن < يكون كذلك > لو لم يكن فى عدم منعها <من> التعلق بالهيولى حكمة ومصلحة، وهو ممنوع فان فى ذلك حكمة عظيمة، وتلك الحكمة هى (أن الله تعالى علم أن الأصلح) أن تتعلق بالهيولى ليحصل لها العلم (بمضار ذلك التعلق) (فتمتنع عن مخالطة) الجسمانيات بذاتها و (نفسها)، فيحصل لها النعيم المقيم الأبدى مع عدم الالتفات إلى عالم الأجسام والميل إليه . (وأيضا فان النفس) عندنا جاهلة

(١) ومحار خ — (٢-٣) كل سابق عليه معدة خ — فلم لا يجوز : مطموس فى خ — (٨-٩) وانما يلزم ان لو لم خ

٣٦ المخالطة . وأيضاً فالنفس لمخالطتها الهيولى تكتسب من الفضائل العقليّة ما لم تكن موجودةً لها . فلهذين العرضين لم يمنع البارئ النفس | من التعلّق بالهيولى

(٣٦) بمخالطتها الهيولى ط — ما لم يكن موجوداً لها ط — (٣٧) ولهذين الغرضين ط

بحقائق الأشياء وماهياتها — أعنى قبل التعلق — وناقصة عادمة الكمالات و (الفضائل العقلية) والعملية فتعلقت بالهيولى لتكون آلة معينة لها على اكتساب
٣ الفضائل والعلوم . (فلهذين العرضين) < اللذين > لم يمنعا < النفس > من التعلق بالهيولى لا يقال لو كان البارئ تعالى تام العلم والحكمة لخلق للنفس العلم بمضار ذلك التعلق ومفاسده وخلق لها أيضا الفضائل العقلية والعملية بدون واسطة ذلك
١١٣و التعلق . لكنا نقول الملازمة ممنوعة | وإنما <كانت> تصدق لو كانت النفس قابلة للعلم بدون التعلق بالأبدان وهو ممنوع ، فان النفس لا تقبل شيئا من العلوم إلا بهذه الآلة والواسطة

(٢) العقلية والعامية خ — لسكون اله خ — (٣) فلهذين العرضين لم يمنعا من خ — (٤) والحكمة تخلق النفس خ — (٦) لانا نقول خ

٥

كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازى ، طبعة مصر ١٣٢٣ ص٥٦ ، وقد صححنا هذا النص مستعينين بالنسخة المخطوطة المحفوظة فى الخزانة التيمورية تحت رقم ٢٦٨ عقائد [١] ص ٨٩ - ٩٠

وطبعنا فى أسفل الصفحات الفصل المقابل من كتاب المفصل فى شرح المحصل لنجم الدين الكاتبى (نسخة باريس ١٢٥٤ عربى ورقة ٥٧ ظ-٥٨ ظ)

(١) راجع من فوق ص ٢٠٢

وأمّا الحرنانيون فقد أثبتوا خمسةً من القدماء اثنان حيّان فاعلان وهما البارئ والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهى الأرواح البشريّة والسماويّة ، وواحد منفعل غير حىّ وهو الهيولى ، واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء . أمّا قِدَم البارئ فالدليل عليه مشهور . وأمّا

(١) الحريانيون ط — خمسا ط — اثنان : سقط ط — وهما : سقط ط —
(٢) والنفس وعنوا بالنفس : سقط ط — (٣) غير حىّ : سقط ط — (٤) البارى تعالى ط

قال (وأما الحرنانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيان فاعلان وهما البارئ والنفس) إلى آخره

أقول : هذه الفرقة منسوبة إلى رجل يقال له حرنان وهؤلاء قالوا القدماء خمسة اثنان حيان فاعلان وهما البارئ تعالى والنفس . أما البارئ فلا شك أنه حىّ فاعل لهذا العالم المحسوس . وأما النفس فهى حية لذاتها وفاعلة لأنّ سبب حيوة هذه الأبدان البشرية والأجسام الفلكية هو النفس . فإذا تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف جعلتها حية ، وإليه أشار الإمام بقوله (وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحيوة وهى الأرواح البشرية والسماوية) . وأيضاً فسبب حدوث هذا العالم فى الوقت الذى حدث فيها إنما هو التفات النفس إلى الهيولى . وهذا المذهب محكىّ عن افلاطون فإنه كان يقول بقدم النفوس البشرية . وأما القديم الثالث (فهو الهيولى وهى منفعلة) لأنها تقبل الصور من واهب الصور وتصير محلا لها ولا معنى لانفعالها سوى ذلك . وهذا أيضاً مذهب افلاطون وأرسطو ، إلا أنّ الفرق هو أنّ افلاطون يثبتها خالية عن الصور فى الأزل وأرسطو يمنع من ذلك ويقول انها لا تخلو عن الصور . (واثنان) آخران (لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء) . أما الدهر فالمراد به الزمان ، وأما الفضاء فالمراد به الخلاء

(أما قدم البارئ) فقد استدلوا عليه بأنه لا بد من انتهاء الممكنات إلى مؤثر واجب لذاته وذلك الواجب لا يجوز أن يكون حادثاً وإلا افتقر إلى محدث ، والكلام

قدم النفس فهو بناءً على أنّ كل محدث مسبوق بمادّة ، فقالوا لو كانت النفس حادثة لـكانت مادّيّةً ومادّتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادّة أخرى لا إلى نهاية ، وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأمّا الهيولى فإن كانت حادثة لزم التسلسل وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأمّا الدهر فهو الزمان وهو غير قابل للعدم لأنّ كل ما يصحّ عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعديّةً زمانيةً ، فيـكون الزمان موجوداً حال ما فُرض معدوماً هذا خلف ، فإذا قد لزم من

(٥) قدم النفس < والهيولى > فهو ط — (٦) لـكانت لها مادة ومادتها ط — (٧) لا إلى نهاية < ولزم التسلسل > وإن كانت ط — فهى المطلوب ت — (٨) وهو الزمان لأنه غير قابل ط — (١٠) معدوماً فهذا محال فاذا لزم ط

فيه كما فى الأول فيلزم التسلسل وهو محال . وأما النفس فقد استدلوا على قدمها بأنها لو كانت حادثة لـكانت لها مادة لما سنبين بعد أنّ كل حادث حدوثا زمانيا لابدّ أن يـكون مسبوقاً بمادة ومدة ، لـكن كون النفس مادية محال لما سنبين أنها مجردة فلا تـكون حادثة ، وبتقدير كونها مادية فمادّتها لا تـكون حادثة وإلا لـكانت لها مادة أخرى والـكلام فى المادة الثانية كالـكلام فى المادة الأولى ولزم التسلسل وهو محال . فإذن لا بدّ من الانتهاء إلى ما يكون قديماً ولا يعنى بالنفس إلا ذلك . (وأما الهيولى) فقد احتجوا على قدمها بأنها (لو كانت حادثة) لـكانت لها هيولى أخرى والـكلام فيها كما فى الأولى (ولزم التسلسل) وهو محال . (وأما الزمان) فقد احتجوا على قدمه بأنه لو كان حادثا لصحّ عليه العدم ، وكل ما كان ممـكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال لـكن يلزم من فرض عدم الزمان محال لأنه لو عدم لـكان عدمه قبل وجوده قبليةً بالزمان فيلزم أن يـكون للزمان زمان ، فالزمان موجود حال ما فرض معدوماً وإنه محال . وكما أنه لا أول له فـكذلك لا آخر له لأنه (لو عدم بعد وجوده لـكان عدمه بعد وجوده بعديةً بالزمان) فيلزم المحال المذكور ، (وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب لذاته) ، فالزمان واجب لذاته . (وأما الفضاء) فقد احتجوا على

(٧-٨) لـكان لها هيولى آخر والـكلام فيه كما فى الاول خ

فرض عدم الزمان محال لذاته فيكون واجباً لذاته . وأمّا الفضاء فهو أيضا واجب لذاته لأنّ الواجب لذاته يشهد صريحُ الفطرة بامتناع ارتفاعه ، والفضاء كذلك لأنه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات وذلك غيرمعقول

(١١) من فرض عدمه لذاته محال فيكون ط — (١٢) الواجب لذاته هو الذى يشهد ط — بارتفاع امتناعه ت — (١٣) لو ارتفعت ط

قدمه بأن قالوا انه(واجب لذاته) لأنه يلزم من فرض عدمه المحال ، وكل ما كان كذلك كان واجباً لذاته . أما المقدمة الأولى فإنّ (الفضاء لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة) أعنى لا تتميز جهة الفوق عن جهة السفل ولا جهة اليمين عن جهة الشمال وذلك محال بالضرورة . أما المقدمة الثانية فظاهرة

ورد ذكر القول بالقدماء الخمسة منسوباً إلى الصابئة الحرانيين أو الحرنانيين عند كثير من المتأخرين (١) ، منهم مثلا محمد بن عبد الكريم الشهرستانى (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ) فى كتاب الملل والنحل (٢) قال :

ويقال انّ غاذيمون وهرمس هما شيث وإدريس عليهما السلام ، ونقلت الفلاسفة عن غاذيمون أنه قال : المبادئ الأول خمسة البارئ تعالى [والعقل] والنفس <والهيولى> والزمان (٣) والخلاء وبعدها وجود المركبات ، ولم ينقل هذا عن هرمس

(١) راجع أيضاً Pines, *Beiträge*, p. 68

(٢) طبعة اوروبا ص ٢٤١

(٣) فى الطبعة : والمكان ، ويظهر من مقابلة النص بما أورده الطوسى أنّ نساخ كتاب الملل والنحل حرّفوا الموضع مقربين قول الحرانيين مما يروى عن انباذقليس فى قدم خمسة مبادئ

وقال نصير الدين الطوسى (المتوفى سنة ٦٦٢) فى كتاب تلخيص المحصل (١) عند شرحه لقول الرازى المذكور فى متن القطعة الرابعة (٢) :

أقول قد مرّ أنّ الحرنانيين يقولون بالقدماء الخمسة وقال صاحب الملل والنحل « إنّ المنقول عن غاذيمون الذى يقال انه شيث بن آدم أنه قال القدماء الأول خمسة البارئ تعالى والنفس والهيولى والزمان والخلاء وبعدها وجود المركبات » . وبعض هذه الأسئلة والأجوبة كأنها كلام هؤلاء المتأخرين وإنما أورد هذا المذهب فى القسم الثانى أعنى قول الذين قالوا أصل الأجسام ليس بجسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر فيه قولهم بأعمّ من ذلك وهو أنّ العالم ليس بجسم وهو هذه القدماء الخمسة

وقال على بن محمد القوشجى (المتوفى سنة ٨٧٩ هـ) فى شرح تجريد الكلام للطوسى (٣) :

والحرنانيون منهم أثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما البارئ والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهى الأرواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حىّ وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء . قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطها نوع المكوّنات

وتجد مثل هذا القول فى كتاب المحصل للرازى وفى كتاب المفصل فى شرح المحصل للكاتبى (٤) وفى كتاب المواقف للقاضى عضد الدين الايجى (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ) (٥) وفى شرح المواقف للجرجانى (٦) وفى كتاب شرح الإشارات للرازى (٧) وللطوسى (٨) وفى غيرها

---

(١) المطبوع على هامش كتاب المحصل (مصر ١٣٢٣) ص ٨٦

(٢) ص ٢٠٣ وما يليها

(٣) المطبوع على هامش شرح المواقف (استانبول ١٣١١ هـ) ج ٢ ص ١٧٨

(٤) راجع من فوق ص ٢٠٣ وما يليها

(٥) راجع أيضا كتاب جواهر الكلام وهو مختصر كتاب المواقف للإيجى ، نشره الأستاذ أبوالعلاء العفيفى فى مجلة كلية الآداب للجامعة المصرية ج ٢ (١٩٣٥) ص ١٥١

(٦) راجع من فوق ص ١٨٩ وما يليها

(٧) على هامش كتاب شرحى الإشارات ، طبعة استانبول ١٢٩٠ هـ ، ص ٣٦٠

(٨) فى متن هذه الطبعة ص ٢٤١